

## 神 道 の 形 成 (前編)

—Ursprung und Werden der Religion in Alt-Japan—

堀 哲

### 目 次

(前編)

ま え が き

#### I 序 説

#### II 先史学的考察

1. 史的概括
2. 遺物からの考証

#### III 民俗学的考察

1. 山の神の定義・性格
2. 山の神とヲコゼ

(後編)

#### IV 総説・民族学的考察

1. 上述2考察の対応
2. 呪術と最高神崇拜

#### V 結 語

ま え が き

「西欧のみが世界であり、キリスト教のみが宗教である」という時代は既に過ぎ去った。

しかし、その残滓は、いまだ根深く残っている。

宗教を生物進化の発展過程と同一系列におき、高等宗教とその他の宗教に分けて、神道のような民族宗教を下等なものとする傾向が強いことも否むことができない。

よく「日本人は無宗教の民族」といわれる。

勿論この考えは、ある特定の宗教をのみ念頭において割り出した教条的な解釈であり、ここでは宗教をもっとヒューマンな、幅広いものとして規定したい。

古来多くの宗教学者は、宗教の分類を試みてきたが、私がここで論じたいのは所謂『日本固有の宗教』であり、その意味では、宗教の発生的事情に視点をおく『自然宗教』が対象となり、特定の創唱者たる教祖が現われてその教えと人格を中心として成立した『創唱宗教』ではない。

現在、日本は宗教の陳列所といわれ位、種々雑多の宗教が同居している。

その中には、高等宗教と称せられているものもあれば、また原始的なものもあり、古い歴史をもつものもあれば、新しいものもある。

だがはっきりと外来宗教と考えられるものを取り除くと、結局最後に残るのは、われわれが普通『カミ』と称するものに関する一つの宗教的現象であろう。

国家主義が華やかな時代には、「日本の固有宗教は神道である」というテーゼが判を押したように定形化されていた。この場合の神道は、あく迄も国家神道であり、半ば創作されたものであって科学性に乏しいと云わなくてはならない。

神道という文字がわが国の古典に初めて見えたのは、日本書紀の用明天皇紀（「天皇信仏法尊神道」）の中であるが、体系的な宗教としての体裁を整えたのは山崎闇斎や平田篤胤などの代に至ってからである。

しかし、ここで扱う『神道』は遙かに時代を溯り、『より固有なもの』として解釈して行きたい。

往時、われわれは秘密のヴェールに包まれた神道の核心を寸見することにも許さないような傾向にあった。

元来、日本は『言挙げせぬ国』とされ、津田左右吉氏などの実証的な批判は、冒瀆の烙印を押されて、無下に葬られた。

また、戦後はその反動として、一系統な進化論的唯物史観が主流的な位置を占め、杓子定規的な色眼鏡で取捨選択が行われ、民族エネルギーの結

集でもあるべき神話が一顧をも与えられなかったという事実は、まことに哀むべき現象といわなくてはならない。

たしかに、一つの信仰として神道を扱う場合、神聖不可侵の問題かも知れない。

しかし、学的にこれを扱う場合、このような主観を排し、あく迄も客観を貫くことが肝要であり、a phenomenon in cultures として、冷静に処することが望ましい。

もし神道がこの垣を乗り越えなければ、ますます時流に遅れ、独善的な殻に閉じこもることになる。

宗教のような情緒的現象は説明不能と説く人もある。たしかに、この世には説明が至難なものも存在するが、しかし一旦学問の場に持ちこまれた以上、明確に分析されることを要する。

たとえ神道が日本固有の風土の中に芽生えたものであるにしても、人間の基本的心理が斉一である限り、如何なる国民にも、民族にも、説明可能であり、また表現し得るものと思う。

## I 序 説

未開民族においても、原始民族においても、宗教は、他の諸文化と密接に結びつき、中心的な役割を果すものであるが、日本の歴史を通観しても、時代が遡るに従って、文化全体に占める宗教の比重が大きくなるという通則が適合し得ると思う。

それにも拘わらず、日本の古い時代における宗教は、ほとんど未解決のまま残されている。文献資料は、六世約を遡ることは難しく、漢書や魏志のような外国の文献に頼るか、または記紀歌謡のような伝説や神話、さらには民間に流布された昔話などの類から推測して行くわけであるが、しかしそれにも限りがあり、時代の古さと共にその信頼度も薄らいで行く。

人類に普遍的だと考えられている文化発達史の中に、これを組み入れ、帰納的に構成して行くのも一つの方法であるが、その史観の有効性と可能性が問題となる。

進化論的立場は、部分的に認められ得るが、しかし、これによって決定づけることは不可能である。

文化史的立場には十分補足修正すべき点があり、日本の宗教のような独特の現象を扱う場合は、特に注意しなくてはならない。

このような研究においては、先史学、民俗学そして民族学の総合的なアプローチが必要である。

## Ⅱ 先史学的考察

### 1. 史的概括

日本における最古の宗教を考える場合、どこを起点にするべきであるかは難しいが、この日本列島に最初に来住した人々の保持していたものと解するのが至当と思われる。

その時期においては、日本がまだ大陸と陸続きであった頃であるか否かは未だ確証がないが、しかしいずれにせよ、後ロームの細石刃文化などから考えて、明らかに大陸と深い連繋をもつものと思われる。(1) 即ち、日本には洪積世以来、数万年、あるいはそれ以上もの昔から人間が住みついていたことは明らかであるが、(2) 縄文時代に至っても、江上波夫氏が触れているように、「わが国の少なくとも東日本の縄文式文化の古いところは、北方ユーラシア新石器文化の延長」(3) とみなし得る。

この時代の大陸の住民は、採取狩猟の段階にあったことは間違いなく、文化史的に考えると、おそらく、原文化か、又は第一次文化の大狩猟段階に至る萌芽期であったことと推察し得る。従ってその宗教も在天の素朴な、またはトーテミズム的色彩の現われ始めた一神崇拜の形において仮設し得よう。そこには、顕著なトーテミズムも、フェティシズムも、アニミズムも、呪術も、死霊崇拜も、期待し得ないか、または微弱であったろう。(4) この傾向は、当時の日本の宗教状況についても、ほぼ該当し得るものと思われる。

しかるに、時代が降って縄文時代中期に至ると、岡正雄氏等が指適して

いるように、アウストロアジア的要素が強くなり、芋類栽培の可能性が提出されて来る。(5) 即ち、植物栽培者の文化傾向を持つ狩猟社会 (6) という段階を想定し得るが、ここに北方的要素と南方的要素との結合、即ち父権的狩猟文化と母権的農耕文化の初期的な複合の上に立つ定住的文化への萌芽を見出し得るであろう。

縄文時代の数千年は、大陸との関係が比較的隔絶された時代とされているが、宗教の面においても独自のものが形成され、そしてそれが縄文文化、ひいては日本文化の基底として固定化されるに至ったものであろう。

縄文時代の後期になると、(7) 土器の繁縷と定形化は、社会の安定していたことを示すが、それと同時に、発展性が失われたこと示している。(8)

個人は集団の中に完全に融合され、従って又、その集団の居住する土地を離れて、自己の生活はあり得ない。従って個人と集団と土地とが一つに融合する結果、そこに一つの閉じた人間社会が成立することになる。(9)

このような社会においては、内外からの破壊作用に対し、社会の統一ないし秩序を守らなければならないので、ここに氏族的統合を強化する役割を果たすタブーが存在する理由がある。

大和朝廷による政治的統一と共に、次の段階が訪れ、これらの地域的な信仰組織は多くのバリエティにおいて包含され、そして多神教の様相を呈し、神話における八百万神を形成する。

豊田武氏は、この間の事情を、氏族制が崩壊して、諸氏族の神々が新たに国家の宗教的体系の中に包摂されたと説明している。(10)

さらに、堀一郎氏は、『祖霊の後退と勧請神の進出』という表題の下に、次のように述べている。「先祖霊はむしろ後退して、言わばより個性的、外来的、公的な神霊が表面に強く出、やがてそれが独占の形を取って次第に祖霊神的感覚を失うに至らしめるのである。村氏神の中には、こうした変化の過程を辿って神社化したものも少くなかったと推定せられるのである。」(11)

かくして、弥生、古墳の両時代を通じて、再び大陸との交渉が盛んとなり、シャマニズム的な呪的傾向が顕著になって来て、ヤマト神話の骨脈が

形成されるわけである。

以上は、日本の先史時代における宗教的状态の概要であるが、現在の学的段階においては、この程度の設定を超えることは難しいと思う。

## 2. 遺物からの考証

先史遺物の面からみても、日本の古い時代の人がどのような信仰をもっていたかということは、はなはだ捉え難い問題である。

問題が先史時代に関する限り、当然先史学の業績に俟つべきであるが、先史学はその当面の課題が、大体可視的な現象におかれているので、信仰のような無形の精神活動にまで立ち入ることは至難である。(12)

日本において求め得る、最初のそして顕著な宗教的遺物は、おそらく、土偶、土版、石棒の類ではなかろうか。

その中でも、数も多く、また比較的特徴のはっきりしているのは土偶で、その用途については、玩具説、神像説、護符説等種々の面から論ぜられて来たが、まだ定説となるに至っていない。(13) しかし、これらの説の共通した特性として、(1)縄文時代を通じて中期以降に多い。(植物栽培・母権と連関) (2)女人像が大部分である。(3)面貌が極めてグロテスクである。(4)、性器を強調している。という諸点があげられる。

江上氏は、メキシコなど中米や南米北部、メソポタミヤ、南ロシア、東地中海、トルキスタン、インダス流域などに女性土器が普遍的であり、それらはいずれも、大地のみのりと、女性の生殖力、あるいはその両者を結びつけた地母神の具象化に他ならないだろうとしているが、(14) このような女人像と縄文文化の土偶との関連性は非常に強いものと思われる。

これに対して八幡一郎氏は、北方ユーラシアの狩猟漁撈をもって生活してきた新石器文化の間に、粘土、軟玉、木、マンモスの牙で作った偶人があり、それが稀に男性もあるが、多くは女人像であって、しかも日本の土偶と非常によく似たものが見出だされることを指摘している。(15)

ここで主として、江上氏は土偶を農耕的な信仰に結びつけ、八幡氏は狩

獵的なものに重点をおいているのであるが、土偶としては、当然その両者の性格を具備するものであり、後者の土台に、前者が入り込み、その性格を強くして行ったものと考えられる。

土偶の始源は、どこ迄溯り得るかわからないが、最近の遺跡調査は縄文時代の初めと推定される女性の姿を刻んだ小石の発見を報じている。(10)

これは、シベリアの女人像となんらかの関連をもつものと見られ、芹沢長介氏は、「女性像を生んだ後期旧石器時代から、こまかい石器を特徴とする中石器時代を経て、石ヤリの時代まで、日本とシベリアとは共通の石器文化をもち、日本にも大陸的な文化が栄えていた。その後、約八千年前から日本独得の縄文文化が始まり、大陸と絶縁されたことを物語っている。」(71)と評している。

このような点から、同時期頃と推定されるヨーロッパのオーリニャック期の『ヴィーナス像』との連関が十分にうかがわれ得る。

メンギーンは、オーリニャック文化の婦女崇拜を以て、後期旧石器時代の握斧文化の中に、栽培民文化の原初的性格を認めようとしているが、(18)これは土偶の初期の形態の中にも該当するかも知れない。

これらの旧石器時代の女人像に関しては諸説があるが、生活の大部分を採集狩猟のために労していた当時の人々にとっては、食物の多獲繁殖こそ最大の関心事であり、単純な類似呪術として、このような女人像が採用されたと考えるのが妥当であり、これに関して、出口米吉氏は次のように述べている。

「此等の女像にして旧石器時代に属するとするならば、此等もまた新石器時代のそれらの如くに母神を示し、旧石器時代に於ても同じく母神崇拜が行はれたと見て甚しき不合理が存在するか、固より旧石器時代に於ては農業が未だ始まらなかったので、大地をば母神として崇拜することはなかったであらう。余の見る所を以てすれば、母神崇拜は農業に伴はねば発生せざるものでない。母神崇拜はそれのみにて発生存続すべき十分の理由を有するものである。母神は子授けの神、安産の神として何時の時代でも婦女を守護する使命を有した。旧石器時代に於て母神が祀られたとすれば、其

母神は此の如き神として拝せられたのであろう。其像が大きな乳房を表はすは、其為であると思はれる。」<sup>(19)</sup>

江坂輝弥氏は、古代人にとって自然の恵みである食用植物や、彼らの好んで食した野獣、野鳥、魚貝類などの山幸、海幸を獲得することは、日常生活の必須条件であったという見地に基き、女性の出産という生殖力に対する神秘性から、農産を祈る神へ転化したものであろうと述べているが、<sup>(20)</sup> 一応適切な解釈と思われる。

土偶の中には、手足や頭部が欠損しているものが多いことから、江坂氏は東北シベリアの原住民の信仰に対比し、シャマニズムとの連関を注目しているが、<sup>(21)</sup> それを認めるにしても相当後の現象であろう。

一般に土偶は、生育を司る女人像的なものから、男や動物の像を加え、神殿の奉納物、悪魔除け、死者の肖像等、多岐な用途を加味し、死者崇拝と関連して墓中におさめる死者の副葬品へと移行する傾向もみられるが、わが国においては、母権制から父権制に移る社会組織とも対応して、先史土偶→埴輪に至るプロセスの中に現われている。

岩偶、岩版も人体の形をした宗教的遺物であるが、大野延太郎氏は、<sup>(1)</sup> 主として、縄文時代の後期から晩期にかけて作られたものである。<sup>(22)</sup> <sup>(2)</sup> 顔面が消滅したり、身体の衣服紋様と混合して紋様に変化を及ぼし、後に全く無意味のように退化した。<sup>(23)</sup> という面から、土偶の退化したものであり、携帯に便利なように作られたものであろうとしている。従って、これらは土偶の本来の目的から変化して、護身牌用の守札ないしは飾物に至ったものであろう。

さらに、宗教的遺物としては石棒が考えられる。一般に石棒は、生殖器崇拝と関連したものとみなされているが、<sup>(24)</sup> これにも土偶と同じような性格が含まれているのではあるまいか。

縄文中期の石棒は、大型のものが多いが、後期以降になると手に持ち得る位に縮少してくるところから、権威の象徴として用いたものであろうという説もあるが、<sup>(25)</sup> 階級の分化が形成されたのは、相当に後の時代であ



る。

西岡秀雄氏は、海外諸地域の例を比較研究し、「石棒は当初、穀物あるいは粘土などを搗く杵として、即ち実用品として製作されたのであろう……」(26)としているが、これには小林行雄氏の反論があり、(27) その帰趨は未だ明らかでない。

石棒に関するもう一つの可能性として、<sup>ひもろぎ いわさか</sup>神離や磐境などのような憑依物、所謂神体との関連が考えられる。その原初的な形としては諏訪の御柱などにみられる木そのものが対象とされるが、それが徐々に象徴化されたり、縮小したりして、御幣や山車の柱、さらにはアイヌのイナウなどに移行したという形跡がみられる。これは単なる仮説であり、臆測の域を出ないが、一般に粗野→洗練、長→短という一連の傾向がみられる。

多くの学者が石棒の説明として引用しているものの一つに、古語拾遺の一節(28)があるが、歳神に捧げる供物の中に、男莖物が加わっていることからみると、ここにも作物の豊饒と生殖作用との連関がうかがわれる。

現今でも、石神とか祭時に祭しての用具として使用される場合が多いが、これは本来の目的から逸脱したもので、①全く形式化した修飾的なもの、②強い呪的要素を加えたもの、として類別されよう。

いずれにせよ、土偶が母神と関係があるに対し、石棒はファリシズムとの連関がうかがわれ、動植物の生育に関係あるものと思われる。

### Ⅲ 民俗学的考察

#### 1. 山の神の定義・性格

現存する宗教形態から、比較的新しいものを順次に取り除いて行くと、最後に残るものは、どのようなものであろうか。

今迄の資料とされていたものは、そのほとんどが、中央において認められていたもの、すなわち、比較的新しい文化に属するものを扱い、宗教組織の底部を支える、より根本的なもの、より普遍的なものは、あまりにも俗的な茶飯事に属するものとして看過されていたように思われる。

柳田国男氏は、「一見有り余るが如くに見える現在の文献も、是を年代に配当すれば、極端なる近世への片寄りが有ると同様に、之を全国の広い地域に比べ、または我々の知らんと願う題目に割り付けて見ても、資料に著しいむらのあることは否めませぬ。」<sup>(29)</sup> として資料の有限性と記録の濃淡の問題に触れ、さらに、「たとえば、山に入って山の神を拝み、水の恵みを受けるものが水の神を祭るということは、近年始った風習で無い筈であります、この信仰を書き伝えたものは、殆ど一つもありませぬ。これ等は皆有りふれた事であり、記録の目的は、もと尋常に超えた事、もしくは、後代の規模として永く忘れずに居たいことばかりであった為かと思ひます。」<sup>(30)</sup> と述べている。すなわち、日本の津々浦々迄行き亘っている山の神、水の神、海の神、日の神……というこれらの民間信仰は、その形からいって、最も素朴であり、また最も古いものであろうが、今迄はほとんどが学問の対象として取り上げられていなかった。

それらは、地域によっていろいろと異なる名称で呼ばれているが、今ここでは便宜上、『山の神』という名の下に一括して考究を進めて行き度いと思う。

山の信仰は、諸外国にも多く見られるものであるが、わが国の有史以後顕著なのは、いわゆる山岳崇拜として、山そのもの、および山と関連のある岩石や樹木を神聖視したり、又仏教の伝来後は、信仰を深める場として求められるようになって来る。しかし、ここで扱おうとする山の神信仰は、もっと古い形に属するものであり、なんらかの特徴のある山を対象とするのではなく、むしろ山という概念をも超え、生活の場と密接に結びついた場合として考えられる。

このような宗教形態は、人類文化の初期の段階には汎く見られるものであり、例えば現在最も原始的な文化に属しているといわるピグミー諸族にあっても、彼等の『山の神』（叢林および狩獵の神）は、日常生活における神であり、彼等の生活万端を司る人格的な要素をもつ。

万葉の「奥山之 菅葉凌 零雪乃 消者將惜 雨莫零行年」(3の299) や、「山科之 石田之 社之 須馬神命 奴左取向而 吾者越往 相坂山

遠」(13の3236)にみられるように、彼等が山の神として祭る所の山には、所謂名山と呼ばれている北方的な高山峻嶺というものは稀れであって、それよりもさらに小さい山、孤立した山の方が一般的であり、しかも山神祭や、ノタガミの例を見ても、(81)一定の場所に祀場を設けるよりも、いくつかの聖地があつて、年によりその場を変えることや、臨時にその地を選定することの方が、むしろ古い形であつたらしい。

庚申塔などと並置されている呪術的な山神信仰は、外来の要素が相当に加わっているものと考えられるし、また、柳田氏が指摘しているように、山神社の祭神が大山祇命、木花開耶媛命という伝承は古来のものとは思われない。(82)

鳥越憲三郎氏は、「琉球宗教の中心は、我国神社の原初的形を伝承する御嶽<sup>うたき</sup>信仰」(83)であるとしいる。御嶽とは、森または山の神聖な地域で、多くは影向降臨の地と考えられてはいるが、(84)さらにその源をたどれば山の神信仰と一致することは十分に考えらるることである。

井之口章次氏は、山の神の本質に関して、①山の霊であろうとする考え方、②山そのものの霊とは限らないが、山や森林の中に木魂その他の霊的なものがあつてそれらが結集して山の神となつたのであらうという考え方、③天空にある神霊が、山を通して人界に出現するところから、神霊が山に常在するものだと考えたものであつて、天空にある神霊というのは祖霊のことであるから、山の神というのは祖霊の仮りの姿に過ぎない、④山の神の司祭者、山の神の意志を伝達する者、山の神の奉仕者、山の神の使わしめなどの姿が、いつの間にか山の神の性格を作り上げてきたものである。と四つの分類を試みているが、(85)これらはいずれも、山の神信仰の附加的要素を把えているものであり、より本質的なもの、より基本的なものが含まれているようには思われない。

山の神の祀揚は、神社の裏山とか村外れなど、人の気のつかない所にあるのが一般的であり、次に挙げる例は、伊勢盆地の一部落に見出だされたもので、山の神の特徴を比較的純粹な形で現わしているものの一つであ

る。(36)

この村は、近鉄大阪線の伊勢石橋の駅のすぐ近くにあり、やや近代化に立ち遅れた感のある村落集団を形成している。村のはずれの笹山の入口に粗末な鳥居があり、それを抜けて約100m登ると、急に視界が開いてこの丘の頂上と思はれるあたりに第二の鳥居がある。そこから10m位離れた草地の中に古ぼけた石柱が二基建てられ、その各々の前に約50cm位の木偶が一つずつ立てかけられている。この木偶は男女一対となっており、各々性の特徴が強調して彩色されている。供物としては、水を盛った茶碗と、その両側に建てられてある苔むした燈籠のみである。

おそらく、この藪の中を訪う人は稀れであろうが、しかし一部の人々にとっては、先祖伝来の慣習として、この信仰を守り、また代々後世に伝えて行くに違いない。この文化の担い手達は、別に氏神とか寺とか、その他のより高次の宗教組織に属していることだろうが、心の中に形成された文化的行動定型として、この素朴な山の神信仰を有するのである。

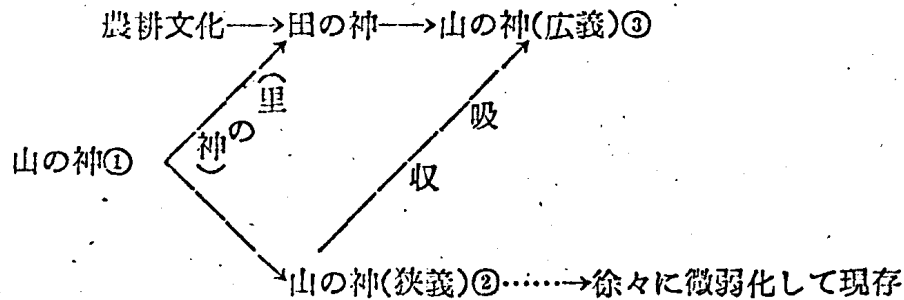
これは単に伊勢地方に行われている特殊現象ではなく、形を変えまた程度の強弱はあるにせよ、おそらく日本中、津々浦々に行き亘り、日本文化の底流を支えているものであろう。そこには、もはや本来の内容と機能は薄れ、ほとんど残滓化した形となっているが、井之口氏があげているような分類のいずれにも属しているとは考えられず、たとえ他の要素の影響を受けているにせよ、それは比較的薄いものであったろう。

一般に、「春になると里に下って田の神となり、秋の収穫が済むとまた山に帰って山の神となる」(37)と伝えられているが、この二つの異った信仰形態が合一したものが、広義の山の神信仰であろう。

山の神は、文字の上からみても明らかなように、本来、採取狩猟を生業とするものによって信仰されていたものであろうが、その後植物栽培の発展(38)と共に、定住的な栽培者達の間に新しい形として形成されて、里の神となり、さらに水田耕作が固定して、田の神となったものであろうと考えられる。すなわち、『山の神』も『田の神』も始源は同じものであったのだが、生活環境の相違と、外来の要素との混合により、異った性格のも

のとして分離して行き、徐々に狩猟生活のウエイトが薄れ、いわゆる総括された広義の『山の神』として田の神の中に吸収されて行ったのであろう。

これを表示すると下のようになる。



この田の神は、やがて住民の定住化と共にその觀念も固定して行き、家の神であると同時に、村の神となるに至る。

池上広正氏は、若狭小浜風俗問状答に見える村中でサノボリを行うという事例をひいて、彼等の送った田の神は、個々の家で祭っている多数の田の神ではなくて、村全体の共同の田の神であり、とりもなおさず、村氏神であったと述べている。(39) 氏神と呼ばれる神々は、村氏神、マキ氏神、屋敷氏神の三種類があるが、(40) 田の神はこれらの共通の祖型であることは疑いがない。

このように、新しい文化を摂取して、田の神は本来の山の神的な性格と益々異ったものとして成長して行き、ここで上記の表の②にあたる狭義の山の神と田の神は対峙するようになり、当然葛藤が始まる。

この例については、堀田吉雄氏が『祭における山の神と里の神の葛藤』(41)の中で詳述しているが、この葛藤は、古い形式の神楽や田楽の中にも残り、それらが対立の後どのような形で融合されて行ったかという形跡がうかがわれる。

奥三河の花祭の中では、山の神的な<sup>\*</sup>椿鬼<sup>\*</sup>が<sup>\*</sup>弥宜<sup>\*</sup>と問答する場面がある。これによると、山の神と田の神が対立抗争し、そして遂に山の神が田の神に屈服させられ追隨するに至るという経過を示しているが、これが③の山の神の形成であらう。

これに似た例としては、信州の冬祭があげられるが、これも山の神が田の神に屈服して桑の棒を献じることになっている。

いずれも表面は仏教的な潤色を蒙っているが、それらの外皮を除けば、古い時代の民俗が現われるのであり、山の神を代表するオニは採取狩猟民を、田の神を代表するネギは植物栽培民を代表したもので、おそらく縄文中期の南方的民族がこの国の先住民である北方的民族と接触した時に行われたものではあるまいか。

これに類する祭や民話の筋書は、ほとんどが『オニの負け』という形をとり、勧善懲悪的な色合いが強い。これはイヅモ神話の国ゆずりを想起せしめるに十分である。一般に国ゆずりの神話は、ヤマト族とイヅモ族との葛藤、ひいては弥生文化の担い手と縄文文化の担い手との争いにも擬せられているが、その源はさらに古く、この縄文中期に迄、溯り得るのであらうと考えられる。

オニは元来、〴〵鬼、とは別な観念であり、柳田氏は、「上古史上の国津神が末二つに分れ、大半は里に下って常民に混同し、残りは山に入り、または山に留って山人と呼ばれたと見るのですが、後世に至っては次第にこの名称を用いる者がなくなって、却って仙という字をヤマビトと訓ませて居るのであります。」<sup>(42)</sup>と述べている。このように、オニとは農耕民が採取狩猟民に対する畏怖心から起った一つの呼称であらうが、さらに信仰上では彼等の有する信仰、即ち山の神を含めることになることが十分に推測される。

さらに柳田氏は、「神の御鎮座の地は、以前は山や丘の上、そうで無ければ喬木の生い茂った森の奥底深くに在り、それが段々と里近く、もしくは民居の方から近よって行ったもののようだ。」<sup>(43)</sup>と述べているが、これは山の神から田の神への移行のプロセスを語るものであらう。

倉田一郎氏は、山の神の性格として種々例をあげているが、ほとんどの資料が山の神は女性であるという報告を示している。<sup>(44)</sup>

男神とはっきり報告されているのは、いずれも大山祇神とするもので、近世の神社神道の知識が入っている。<sup>(45)</sup>

これが漁撈民にとっては当然『海の神』と名称を変じ、多少はニュアンスを異にするが、女神であることには変わりなく、ウラサマ、乙姫様、リュ

ウゴンサマ、ジュウサマ、ジングサン等と呼ばれ、<sup>(46)</sup> 後になって豊玉姫、玉依姫神話として古典に一括されるわけである。

堀田氏は「山の神は、山で独身生活をしている醜い女性ということに— 応きまっているようである。」<sup>(47)</sup> として、さらに男好きで好色的傾向の強いことを指摘しているが、<sup>(48)</sup> そこから産育神としての山の神の性格が浮び上って来るわけである。

その多産性も有名で、一年に十二の子を生むという報告もある。<sup>(49)</sup>

一般に、山の神は、白不浄(出産)を好むが、黒不浄(葬い)はタブーになっている場合が多い。<sup>(50)</sup> これは産育の神という山の神の附帯的な性格からも解釈されようが、古い時代には死は神話にも一貫して反映しているように穢れとして扱われ、また、屈葬にも現わされているように、死者に対する疎外感が強く、死霊崇拜は、より後の高度の文化に属するものであろう。

山の神のような古俗信仰は、口承文芸、特に昔話などにも現わされている。

堀田氏は多数の昔話の中から、その分布地域、先後関係、類型を分類しているが、それを要約すると、古い形としては、山の神から福德を授けられた話や、「産神問答」として全国に広く分布している運定め譚があり、新しい形として、妖怪譚、笑話、縁起譚などが属しているということになるが、堀田氏は、これを信仰頽廃期の現象と称している。

ここに、山の神の性格の時間的推移が見られる。<sup>(51)</sup>

## 2. 山の神とヲコゼ

山の神の好む供物として、ヲコゼが特記されるが、<sup>(52)</sup> 堀田氏の信仰集団の分類によると、資料のほとんどが狩猟、漁撈民関係し、百姓の信じる山の神は、多くはヲコゼと無関係なのが普通であったとされている。<sup>(53)</sup>

ヲコゼは、川ヲコゼと山ヲコゼの2種類に大別されるが、前者は漁撈民に、後者は狩猟民に用いられたのであろう。<sup>(54)</sup>

このような点から、山の神とヲコゼの関係は、狭義の山の神信仰集団、

即ち原始的な狩猟漁撈民に源を発し、ヲコゼは山の神の生産性を補強する副次的乃至は対応的な役目をないして来たように思われる。

山の神が生殖的神秘力に基く女神であるのに対し、ヲコゼは一般に男性だとされ、さらに山の神の対遇神と考えられる傾向がある。

ヲコゼはまた、相当に呪力を有していたものとされるが、(55) 堀田氏は、「ヲコゼ自体にこのような色々な呪力があるものとするならば、山の神の信仰と結びつく以前からヲコゼの呪力に対しては、人々が相当の畏敬を払っていたものと考えねばならない。それがその後、山の神の信仰と緊密に結びついて、一層御利益のあらたかさを増加したというまでである。」(56) と述べ、さらに氏自身の結論として、「山の神とヲコゼとは深い縁を結んだものと考えているのである。そのように私が思う根本は、ヲコゼがファールの象徴であるという一点に基くのである。ファリシズムというものは、原始文化に心ず伴うものである。」(57) との意見を提出している。

原始人の思惟構造を、ことさらに文明人のそれから一線を画し、すべて呪的な性的連想と結びつけて解釈しようとする考えは広く行われているが、このような現象は主として、比較的後の時代のアニミズム盛期に行われたものであろう。

その反面、現在諸文化の中に見られる性に関する著しいタブー的偏向は、一つの神経症的コンプレックス、または集団の圧迫に基くものであり、原始人の人間観は、現存未開人の中に見られるように、もっと自由な開放的なものであったに違いない。

多くの神道学者が唱えているように、日本の民族宗教の根本概念とされる「むすび」(58) は、相当に古いもので、山の神信仰と密接な関連があるものであろう。

#### 註

(1) 芹沢：日本旧石器文化と縄文文化、315頁

(2) “ : “ , 316頁

(3) 江上：弥生文化と縄文文化をめぐって（日本民族の起源）181頁

(4) Schmidt：Der U. der Gottesidee, Band XI



〃 : Handbuch der R. G., S. 277

(5) 岡 : 日本民族の起源, 182—190頁

この間の事情を説明するものとして、石田：採集経済の段階, 383頁「近年ますます明らかになってきた先縄文期の無土器文化については、ヨーロッパ、シベリアからアラスカ、マッケンジー流域にいたる旧石器的なないし中石器的な文化との関係の有無が、大きな問題となるであろう。また縄文文化の少なくとも東日本における中期以前には、北ユーラシア、アメリカの針葉樹地帯に広がった、土器を伴う漁撈狩猟文化の一つの地方型としての性格がうかがわれる。この文化は、紀元前3000年のころから、サケ、マスなどに富むこの地帯の河川の網の目に沿って西から東へ徐々に伝播したもので、東北アメリカでは、紀元前1050年ころに現われるが、わが縄文土器の文様や技術のほとんどすべての種類は、アジア—アメリカのこの北方地帯のどこかに見出されるのである。けれども、縄文文化の中期以後に見られる文様の繁縷化、渦巻文の隆盛、土偶の出現などについては、北ユーラシア、アメリカとはまた異った系統の文化の影響が問題となりうるであろう。」

(6) 八幡：上掲書, 186頁

(7) 通常、縄文時代は、早、前、中、後、晩の五大期に分けられているが、ここでは便宜上、前、後の二期に分け、必要に応じてその中間に中期を設ける。

(8) 坪井：縄文文化論, 131—2頁

(9) 淡野：フランスの哲学, 147—9頁

(10) 豊田：史学雑誌53の10, 88頁

(11) 堀：民間信仰, 143—4頁

(12) 八幡：日本先史人の信仰の問題, 1頁

(13) 芹沢氏は、「やはり原始人たちの呪術、祈願、あるいは女神信仰に関係のふかい遺物であつたろう。」〔石器時代の日本, 170頁〕と述べているが、この説が妥当なように思われる。

(14) 江上：メキシコの古代美術, 14—16頁

(15) 八幡：日本の先史土偶, 13—15頁

(16) 朝日新聞 昭和37年9月16日号

日本考古学協会 洞穴遺跡調査特別委員会

(17) 上の新聞記事中

(18) メンギーン，岡（訳）：石器時代の世界史，246頁

(19) 出口：原始母神論，367—8頁

(20) 江坂：土偶，4頁

(21) 江坂：土偶，5頁

(22) 大野：日本先住民の研究，178頁

(23) “：上掲書，186頁

(24) たとえば，鳥居氏は，東北アジアの石器時代の男根形石棒との類似を指摘し，縄文時代における男根尊拝の存在を主張している。〔鳥居：吾人祖先有史以前の男根尊拝〕これに対して，八幡氏は，「石棒を男根崇拜の対象物なりと断ずる為には，一方その形式研究を徹底せしめて，男根を表わすものなることを証明すると共に，他方石棒の発見状態に就き确实なる資料を蒐集して，その在り方から，信仰関係のものありや否やを判断することを努めなければならぬと思う。」と述べ，先史学の立場から，一個の物，一例の状況だけで，全般的な事を論議することの危険性を警告している。〔八幡：日本先史人の信仰の問題，16頁〕

(25) たとえば，滝口：古代の探求，105頁

(26) 西岡：性神大成，112—3頁

(27) 小林：せきぼり，557頁（考古学辞典）

(28) 飯田：古語拾遺新講，277—278頁

……依教奉謝。御歳神答曰。実吾意也。宜以麻柄作拌拌之。乃以其葉掃之。以天押草押之。以烏扇扇之。若如此不出去者。宜以手穴置溝口。作男莖形以加之（是所以厭其怒也）以薺子・蜀椒・吳桃葉・及塩。班置其畔。仍從其教。苗葉復茂。年穀豐稔。……

(29) 柳田：神道と民俗学，14頁

(30) “：上掲書，15頁

(31) 関：やまのかみ，1499頁

(32) 柳田：山の人生，254頁

(33) 鳥越：政治と神概念の生成，民俗4の5

(34) 折口：沖縄に存する我が古代信仰の残孽，5頁

(35) 井之口：祖霊信仰と山の神，158頁

- (33) 昭和36年8月筆者調査
- (37) 柳田：ヤマノカミ(総合日本民俗語彙)，1651頁
- (38) 『縄文時代前期と中期との間には、すべての点で断層が見られ、この一つの起因として、芋類などの伝播による農業文化の萌芽が見られるが、中期以降になると、植物栽培の技術の順次進歩し、晩期には、一つの重要な生業となり、原始的な畑作は一般化する。』このような説は、多くの学者の意見の一致する所である。たとえば、江坂：縄文文化の時代における植物栽培起源の問題に対する一考察，10—15頁；岡：日本民族の起源，182—90頁；八幡：同書，186頁；石田：採集経済の段階，385頁等
- (39) 池上：霊と神の種類とあらわれ方，35頁
- (40) 平山：家の神と村の神，63頁
- (41) 堀田：祭における山の神と里の神の葛藤
- (42) 柳田：山の人生，248頁
- (43) 柳田：神道と民俗学，93頁
- (44) 倉田：山の神，414頁
- (45) 堀：職業の神，110頁
- (46) 堀田：ヲコゼ問題特集，34頁
- (47) “：上掲書，56頁
- (48) “：上掲書，50頁
- (49) 倉田：山の神，414頁
- (50) 池上：人と神，75頁；倉田：山の神，424頁；堀田：ヲコゼ問題特集，44頁
- (51) 堀田：山の神の昔話，1—8頁
- (52) 柳田：山の神とヲコゼ，65—66頁
- (53) 堀田：ヲコゼ問題特集，11頁
- (54) 柳田：山の神とヲコゼ，71—88頁
- (55) “：上掲書，103頁
- (56) 堀田：ヲコゼ問題特集，69頁
- (57) “：上掲書，69頁
- (58) 例えば、戸田：民族信仰と人間，150—171頁  
特に，152頁で，「神道における『かわらざるもの』，つまり，それを抜きにしては，神道が神道でなくなると思惟されるものがある。そのような根幹的

な信仰内容は、『むすび』の觀念であるといわなくてはならない。」と述べ、さらに156頁では、『むすび』の觀念は、……一般民衆の『生れ<sup>あ</sup>』の実感、信仰を母胎とするものである。」といている。

（参考文献は後編の末尾に所載）